

Грижа за душата на един младеж

Красота и разумност в диалога „Хармид“

Георги Гочев

Интелектуалната ефебия и Сократ като възпитател на атинската младеж

Според една от най-прочутите истории за възмъжаване и приобщаване към света на възрастните¹ в юношеските си години Одисей бил изпратен при дядо си по майчина линия Автолик, за да получи дарове, кошто му били обречени при раждането. Даровете са ценност, която показва високия статут на Автолик (цар и потомък на бог Хермес), но и знак, че на Одисей вече се признава правото да бъде възрастен, тоест да носи оръжие и управлява имуществото си. Преди обаче да бъде получено това право, трябва да се провери дали бъдещият му носител е готов да го упражнява. Организиран е лов, Одисей се проявява при преследването на един страховит глизан, получава рана на бедрото и след като оздравява, е изпратен обратно в Итака, наповарен с дарове още по-богати от обречените. Именно по белега от раната, получена при онзи лов, Одисей ще бъде разпознат по-късно като Одисей при завръщането си в Итака. Ловът, в който Одисей участва при гостуването си при Автолик, не е обикновен лов, а онова, което антрополозите наричат приобщаване или *инициация*. Срещана във всички древни култури, инициацията е тържественото включване на младия човек към общността на възрастните. Преди включването му обаче обикновено има отделяне на младия мъж от общността, което изпълнява двойна функция: от една страна, то трябва да изпита качествата му; от друга, енергията и амбицията му да се насочат в безопасна за общността посока. След преодоляването на постабените изпитания младият мъж преминава през ритуали на очистване и получава белег – физически белег, татуировка, оръжие, греха, значка и пр., че вече принадлежи към общността на възрастните. По времето на Платон всеки свободен атинянин, навършил 18-годишна възраст, трябвало да премине през една организирана от града инициация, наречена *ефебия* (*ἐφηβεία*, по думата *ἔφηβος* със значение „млад мъж“, „младеж“). Според описанието на тази практика у Аристотел² ефебията започвала с проверка на гражданското състояние на младите мъже – дали са навършили съответната възраст, дали са родени според законовите изисквания и са свободни. Преминалите тази проверка били вписвани в списъците на общината (т.нар. „дем“) и под ръководството на възпитатели и учители изпращани извън града – в лагери на открито в Мунихия или Акте, където преминавали през военно обучение. В края на първата година от обучението си всички ефеби се представяли тържественно в театъра и получавали копие, щит и специална наметка – хламида, която ги отличавала от останалите млади мъже и воини, след което били зачислявани за още една година към гарнизоните, охраняващи границата. През този период изхранването на ефебите ставало с държавни средства, младежите били освобождавани от данъци и се ползвали с имунитет срещу призоваване в съда (освен в случаи като получаването на наследство). Правата и отговорностите на ефебите били скрепявани чрез клетва, че по време на обучението си няма да посрамят своето оръжие, ще бранят законите и земята на града, ще съблюдават религията на бащите си. Ефебията обаче не съдържа само военна подготовка. Тя е част от един по-голям процес, в който свободният млад мъж символично напуска семейството си, за да се включи в по-голямото семейство на общината и града. Тази промяна на идентичността се състои не само във физическа трансформация на телесната енергия в управляема военна сила, но още повече в ментална трансформация на грижата за себе си в грижа за останалите. Този, който до момента е разбирал справедливостта като получаване, трябва да се научи да разбира справедливостта и като даване. Някои от по-ранните диалози на Платон са отлична илюстрация как и къде протича тази ментална трансформация. На публични места като гимназиони и палестри, но и в частни домове синовете на свободните атиняни се събирали, за да практикуват атлетически упражнения и заедно с това да учат красноречие и спор от наети за това учители. В тази атмосфера, изглежда, се прочува и Сократ – нещо като нетитулуван учител на атинската младеж.

¹ Омир. *Одисея*. XIX.394 и сл.

² Аристотел. *Държавното устройство на атиняните*. 42.

Сократ обаче не само не получава пари за своите беседи, но и не твърди, че провежда обучение. Сократ – поне според образа, който Платон ни представя в диалозите си, – по-скоро проверява дали младежите знаят в какво се състои ролята на гражданин. Писани по всяка вероятност след смъртта на Сократ, тези ранни Платонови диалози трябва да се четат и като своеобразна защитна плегоярия срещу обвинението, по което Сократ е съден и осъден: че развращавал атинските младежи със своите учения.

Сред тези диалози изпъква с темата и композицията си един – *Хармид*. Вероятно създаен през 80-те години на IV в. пр. Хр.³, диалогът пресъздава сцена, случила се 40 години по-рано, в самото начало на Пелопонеската война – най-голямото събитие в елинския свят през втората половина на V в. пр. Хр. Сократ разказва пред неназовани приятели⁴, че се бил върнал от военния лагер при Потидея – северна колония на Коринт, обсадена от атиняните през 432 г. пр. Хр., и че решил да намене по местата, където преди се събирали младежите от знатен произход. Отишъл и в палестрата на Таврей, разположена срещу светилището на едно аристократическо местно божество – Баслае (букв. Царица), и като удовлетворил любопитството на посетителите за битката при Потидея, за която те били чували само слухове, той на свой ред ги запштал за местните младежи – дали по време на отсъствието му се е появил някой нов, който се отличава с красота и ум. Въпросът за смелостта на Сократ – как оцелял в тази тежка битка, оправдава иначе неинституционализираната му роля на педагог. Изпитан в битка, Сократ е допуснат да изпита на свой ред качествата на младежите, провеждайки с тях нещо като *интелектуална ефебия*.

Посреща го един от най-горещите му почитатели по онова време – Хаїрефонт, който го настанява до Крихий, представен простичко като син на Калесхрос.⁵ Очевидно нито публиката, пред която Сократ разказва, нито публиката, за която Платон пише, се нуждае от повече информация кой е този Крихий. Става въпрос за един от т.нар. Тридесет тирани, които през 403 г. пр. Хр. с помощта на спартанците свалят демокрацията в Атина и установяват олигархическо управление. Просъществувало едва 8 месеца, това управление става злобещ пример за злоупотребата с власт, който и защитниците на демокрацията, и защитниците на аристокрацията ще използват, за да пропагандират целите си. Краят му настъпва в битката при Мунихия, където пада убит и самият Крихий. Свързан пряко с рода на един от бащите на атинската демокрация – Солон, Крихий е и близък роднина на Платон. Той е брат на Платоновия дядо Глаукон и братовчед на Платоновия баща Аристон.⁶

Роднина на Платон е и младежът, който влиза в палестрата с група свои връстници. Хармид, на когото е кръстен диалогът, е вуйчо на Платон, брат на Платоновата майка Периктионе. Макар че не е споменат сред преките участници в олигархическото управление от 403 г. пр. Хр., и той е убит заедно с братовчед си Крихий в битката при Мунихия.⁷ Във времето обаче, в което се развива разговорът, Хармид е все още младеж на около 17 години, и Крихий, който го представя пред Сократ, е негов настойник. Настойничеството на Крихий обаче не е просто правен факт; то е и мотив за определено социално поведение. И наистина, докато тече разговорът, Крихий се проявява в редица действия като настойник на Хармид: представя го пред Сократ, дава разрешението си Сократ да разговаря с него (Хармид е все още във възрастта, в която момчетата и момичетата са пазени зорко от своите настойници и възпитатели), помага на Сократ да го привлече в разговора с една хитрост и изобщо – демонстрира, че се гордее с влиянието си върху младежа, но също така брани това влияние, като се намесва в разговора, когато Хармид отстъпва пред Сократ. Разговорът,

³ Датирането на диалога все пак не е сигурно. Специалистът по Платонова хронология Холгер Теслеф се прохибоства на традиционната теза, поддържана от учени като Виламовиц и Фридендер, че диалогът е ранен и създаен преди смъртта на Сократ, посочвайки като по-вероятен периода около 375 г. пр. Хр. (Thesleff 2009: 298-300). По-близо до застъпниците на късното датиране стои Слободан Душанич (Đučanić 2000), който смята, че диалогът е създаен около 380 г. пр. Хр. и е свързан с преоценка на събитията около управлението на т.нар. Тридесет тирани (част от кошто е и Крихий, един от участниците в диалога) и изобщо с нещо като ретроутопия по времената на аристократическото управление в Атина от края на V в. пр. Хр. Според Душанич диалогът е пряко свързан и с превземането на Тива от страна на спартанците през 381 г. пр. Хр.

⁴ *Хармид*. 153 а и сл.

⁵ *Хармид*. 153 с.

⁶ За отношенията на Крихий с Тридесетте и връзката му със семейството на Платон вж. Nails 2002: 108-113.

⁷ Nails 2002: 90-94.

който ще се проведе, е следователно тест не само за качествата на Хармид, но и за качествата на Крихий. Насочени към конкретния младеж, въпросите на Сократ са насочени и към традиционния модел на възпитание в аристократическото семейство.

Красива ли е красотата?

И така, в палестрата влиза Хармид, когото всички зяпват с изумление.⁸ И Сократ, който е известен със своята въздържаност, е като хипнотизиран – скълата му за измерване на хубави младежи, както сам казва, била недостатъчна, за да измери колко хубав е Хармид. Хаїрефонт се впуска да го хвали: младежът бил хубаволик (*εὐπρόσωπος*), но ако си свалял и грехите, за да тренира, на Сократ щял да му изглежда все едно безлик (*ἀπρόσωπος*) – толкова красиво тяло имал. Без да изчака да провери дали думите на Хаїрефонт са верни, Сократ му възразява и с това поставя началото на разговора. Ако Хармид е действително *пáυκαλος*, тоест красив във всяко отношение, какъвто го представя Хаїрефонт, то няма да му липсва и още едно качество, а именно душата му да е благородна (*εὖ ψευκός*).⁹ И тъй като това не може да се установи със зрението, младежът трябва да се съблече не само физически, но и душевно, тоест в разговор. Това е собствено задачата на интелектуалната ефебия: да провери дали физическите качества отговарят на душевни качества.

Хармид влиза в палестрата като герой на Омировите поеми. Млад, в разцвета на силите си, хубаволик, отличаващ се сред своите връстници, той по нищо не се различава от Ахил, Патрокъл или Телемах. Всички го гледат така, сякаш гледат *ἄγαλμα* – дума, която в гръцкия език от онова време се използва за статуите на божества и герои, пред чиято красота, като че ли осенена от божествено присъствие, човек неволно свежда поглед.¹⁰ Красив външно, според аристократическия идеал на гръцката култура – т.нар. „калокагатия“, Хармид непременно трябва да бъде красив и вътрешно. Външната красота е достатъчна гаранция за наличието на добродетели. На никой, възпитаван с Омировите поеми като образец за възприемането на света, не би му хрумнало да пита за смисъла на красотата или грозотата; външността на човека се приема като напълно идентична на вътрешните му качества.

Ситуацията обаче, в която Хармид попада, е съвсем различна, и отърсването на Сократ от шока, предизвикан от красотата на момчето, е и отърсване от един културен стереотип във възприемането на красивите неща. *Сократ вече пита дали красотата е красота*. Пита какво е красота – тя вече не е нещо самоочевидно. Това е феноменологическо събитие в историята на цивилизацията, което дава начало на един изцяло нов начин да се разглежда красотата – тъй като нейният смисъл вече не е идентичен с външния ѝ облик, красотата вече не се съзречава пасивно, ами се разгръща и изследва, за да се види какво се намира действително под нея. Красотата вече не се възприема като символ, при който означаващо и означаемо съвпадат; красотата е знак, при който означаващото *не* е означаемото.

Семиотична и феноменологическа, тази промяна във възприемането на красивите неща е и политическо събитие. Красотата вече не е привилегия само на красивите неща и хора; тя вече не е привилегия на благородниците. Красотата става атрибути на потенциално всеки, дори и на грозноликите и бедния – самият Сократ е най-очевидният пример, който може да се прояви като красив в определена ситуация. Красотата вече не е привилегия на произхода, а на практиката; не е нещо по природа, а е по конвенция. Тя не само се получава; тя може да се създава чрез възпитание и образование.

Затова и Крихий не може да пропусне покрай ушите си въпроса на Сократ дали и душата на Хармид е толкова благородна, колкото красиво е лицето му. Честта на Крихий е поставена пред двойно изпитание. Засегнат е като аристократ, на когото вече не признават правото да е красив във всяко отношение, но и като настойник на момчето, чиято работа като настойник е да възпитава момчето в социалните конвенции за доброта и красота. Затова и Крихий приема доброволно в разговора една нетипична роля за настойника: той, който трябва да пази момчето от контакта с външни хора, приема Сократ не само да общува с него, ами да го съблече. Разбира се, събличането трябва да е душевно, в разговор.¹¹ Следва разиграване на комическа пиеска – образец на Платоновото граматургично майсторство. Крихий

⁸ *Хармид*. 154 б и сл.

⁹ *Хармид*. 154 е.

¹⁰ *Хармид*. 154 с.

¹¹ *Хармид*. 154 е.

праща един роб да повика Хармид – искал да го запознае с лекар, който щял да излекува неразположението му в главата, от което напоследък страдал.¹² Неразположение или буквално слабост (ἀσθενεία) в главата, получавана сутрин, при ставане и навеждане – мъничък детайл, който никак не може да се съвмести с героическата хубост на Хармид. Освен ако не е Зевс, който трябва да роди Атина от главата си, никой бог или герой в разцвета на силите си не страда от такива делнични болести.

Повикано, момчето идва при мъжете и се настанява между тях.¹³ Понеже те стоят на пейка, за да седне Хармид, седящите трябва да се сместят. В единия край на пейката един става, в срещуположния край друг пада на земята. Докато Хармид сяда, грехата му се разтваря и за миг се подава част от красивото му голо тяло. Текстът не е викториански, преди разголването в разговор, трябва да има и кратък момент на физическо разголване. В резултат Сократ бива зашеметен за втори път – го такава степен, че забравя каква роля трябва да играе. Бил се почувствал като лъв, обяснява той, на който еленче е отмъкнало храната. Лъв и еленче: отново сравнение в кода на Омировите поеми, само че по особен начин направено модерно. Никъде в Омировите поеми няма комичен момент като изпадане от пейка или миг на толкова интимно преживяване като случайното поглеждане през разтворила се греха. Когато някой бог или герой трябва да разкрие красотата си, той се разкрива целият и кара всички да сведат очи. Хармид, макар и изключително красив, вече не е бог или герой, а действителен човек. Красотата му сияе, но през завесата на реалността.

Този реален човек търси лек (φάρμακον) за главоболие и Сократ е готов да му го даде.¹⁴ Докато бил в лагера при Потидея, разправя той, бил срещнал тракийски лекар от местните ученици на прочутия цар-шаман Залмоксис, който го научил как се лекува главоболие.¹⁵ Някакво листо ли (φύλλον τι) трябва да приема, пита доверчивият Хармид. Не само билка, отговаря Сократ, но на болния, докато приема билката, трябва да се бае. Без баенето (ἐπιφθί) билката нямало да има никакъв ефект: тя лекувала само тялото, докато баенето щяло да излекува и душата, чието разстройване пораждало болката на тялото. Хармид приема и пита Сократ дали би му записал заклинанието, за да си го прочете вкъщи заедно с приемането на листото. Сократ отказва: и защото, заклинание, разбира се, няма, и още повече защото онова, което той нарича „баене“, не е еднопосочен процес, в който шаманът или врачката омагьосва с думите си болния, а комуникация, в която човек, донякъде невидимо и за самия него, претърпява вътрешна промяна. Това, което Сократ предлага като лечение на Хармид, е да изкаже с негова помощ разумните принципи, които пораждат здравето в душата. Здравето на човешката душа е названо с думата „разумност“ (σωφροσύνη).¹⁶ Разумността – това е голямата тема на *Хармид*.

Какво е това – разумността?

Същественото σωφροσύνη е съставено от прилагателното σῶς – „здрав“, „цял“, „незасегнат“, и съществителното φρόνησις – „ум“, „мислене“, и означава буквално „здравомислие“, разбираемо практически като ограничаване или възпиране на себе си от действия, чиито резултати са несигурни или не си заслужават риска. Още в *Илиада* и *Одисея* прилагателното σῶφρων носи значението „здравомислец“, „предпазлив“, „практичен“. Тази предпазливост обаче у Омир се разделя по две линии: от една страна, по линията на интереса – че някои действия не си заслужават усилията; и от друга страна, по линията на страха и принципната несигурност в силата на човешкия разум, когато трябва да се предвиди бъдещето. Първата линия – на интереса, е демонстрирана в една сцена от Двадесет и първа песен на *Илиада*, където подкрепящият троянците Аполон казва на подкрепящия ахейците Посейдон, че не би било практично от негова страна (букв. че не би бил σῶφρων) да влезе в битка с бог заради каузата на група простосмъртни, които капят по-бързо от листата на дърветата.¹⁷ Аполон, който е бог гадател, знае прекрасно какво ще стане – че Ахил ще бъде убит, но Троя в крайна сметка ще пропадне, и се въздържа от действие, защото няма интерес да се конфронтира с могъщ бог като Посейдон. Втората линия – тази на страха и несигурността в ума, е демонстрирана в сцена от Двадесет и трета песен на *Одисея*, когато гойкама буди Пенелопа, за да ѝ съобщи, че Одисей се е завърнал¹⁸; Пенелопа, често наричана περίφρων („съобразителна“) именно заради своята предпазливост, се скарва на

¹² *Хармид*. 155 б и сл.

¹³ *Хармид*. 155 с и сл.

¹⁴ *Хармид*. 155е и сл.

¹⁵ *Хармид*. 156 d – e. Историята със Залмоксис, подобна на историята с Тевт във *Федър* или на финикийската приказка в *Държавата* или на египетския спомен в *Тимей*, е едно от доказателствата на Теслеф да смята диалога за по-късен (Thesleff 2009: 298).

¹⁶ *Хармид*. 157 а.

¹⁷ Омир. *Илиада*. XXI. 462-3.

¹⁸ Омир. *Одисея*. XXIII. 10-14.



Мартин Атанасов. *Бележки по „Проучване на Изрязаното“*, 2023. Част от изложбата „Възможни тела“ в галерия Doxa. Снимка Галя Йотова

гойкама, че е полудяла, но не защото няма интерес от новината и не се надява Одисей да се завърне – тъкмо напротив, а защото я е страх да не се окаже излъгана в надеждите си. Боговете, казва тя на гойкама, често превръщали и предпазливия (ἐπίφρων) в безразсъден (ἄφρων), докато лекомисленият (χαλίφρων) бил надаряван изведнъж с разумност (σωφροσύνη). Тя ще приеме новината като достоверна едва след като подложи Одисей на серия от изпитания.

При Омир все още благоразумието не се мисли като самоограничаване от удоволствия – това значение се появява, изглежда, най-рано при дидактически автори от VI-V в. пр. Хр. като Теогнид, който говори за загубата на σωφροσύνη при прекаляването с вино по време на пируване.¹⁹ При Теогнид σωφροσύνη е слаба добродетел, която се нуждае от допълнителна защита, защото се губи лесно и лесно преминава в онова, което ѝ се противоположно, а именно ъфрис: нагменността.²⁰ От слаба и пасивна добродетел – крехката човешка разумност, податлива на удоволствията, σωφροσύνη се превръща в силна и активна – в един вид практическа интелектуална самодисциплина срещу удоволствията, при Платон и Аристотел. „Нагмогване над някои удоволствия и желаниа“ (ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τίνων ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια) – така Платон дефинира σωφροσύνη в *Държавата*, придавайки на разумността драматично измерение на битка на човека със самия него; наличието на σωφροσύνη, продължава той в *Държавата*, зависи най-вече от способността на човека „да бъде по-силен от себе си“ (κρείττων ἑαυτοῦ), поест да наложи в душата си един вид хармония, при която по-ценното у него, а именно разумът, управлява по-малко ценното – гнева и страстите.²¹ Разбирането на σωφροσύνη като въздържаност е затвърдено от Аристотел, който в *Никомахова етика* определя тази добродетел именно като „умереност по отношение на удоволствията“ (μεσότης ἐστὶν περὶ ἡδονῶν ἢ σωφροσύνη). Обратното на σωφροσύνη се нарича ἀκρασία или ἀκολασία („невъздържаност“, „необузданост“, „недисциплинираност“) – порок, който според Аристотел се състои в неконтролирано отдаване на удоволствия.²²

Вродена или придобита, разумността със сигурност притежава външен израз: тя прави човека събран и свенлив пред другите. Отличен пример за това е Телемах – синът на Одисей. Когато посещава Спарта, за да търси баща си, той не се хвали кой е, а мълчи пред домакина си със сведена глава и чака да бъде питан.²³ Обратното, липсата на σωφροσύνη кара човека да се държи грубо и да парадирва с произхода и силата си. Едно от местата, на които най-често се губи σωφροσύνη, както настоява още Теогнид, са пиришествата. На едно пиришество, описано у Херодот, което е точно противоположното на пиришеството в Спарта, където е посрещнат Телемах, лудият цар Камбис прострелва със стрела в сърцето сина на един от приближените си – парадоксално, за да докаже на присъстващите, че не е луд, а е σῶφρων.²⁴ Такива като

¹⁹ *Елегии*. I. 467-498.

²⁰ *Елегии*. I. 379.

²¹ Платон. *Държавата*. IV. 430 е и сл.

²² Аристотел. *Никомахова етика*. III. 10-12. 1117 б и сл. Добро скорошно обобщение на развитието на понятието, макар и с известно надценяване на приноса на Аристотел, у Мооре 2020

²³ Омир. *Одисея*. IV. 158.

²⁴ Херодот. *История*. III. 35.

Камбис имат нужда от σωφροιστής, букв. „вразумител“ – бог или човек, който бди за разумността и наказва прекриването на мярата. С тази дума в Атина се наричали и десетимата мъже, на които градът поверявал контрола върху младите в палестрите, гимназиите и по време на ефебията.²⁵

Нещо като неофициален σωφροιστής на атинската младеж, Сократ се е заема да провери дали Хармид притежава σωφροσύνη. Не е нужно един млад човек да бъде непременно луд, за да се усъмни човек в разумността му. Време на преход от подчинението пред родителския ум към осъзнаването на възможностите на собственото мислене, младостта е критично време за σωφροσύνη. Хармид обаче не е типичният младеж. Той отговаря кротко на зададените му въпросите и не просто отговаря, а чака да бъде питан и дори се изчервява, когато се окаже, че не знае. Пример за контрол над себе си, той по-скоро кара другите да изгубят σωφροσύνη. Не той, а Сократ губи самоконтрол, когато вижда красивото момче да влиза на палестрата. Не той, а Сократ отстъпва пред удоволствието, когато съзира красивото младежко тяло под разгърнатата греха. Изпитването на разумността, което Сократ провежда, е следователно колкото върху Хармид, толкова и върху Сократ. Проверявайки Хармид, Сократ проверява и онези проявления на себе си, които Хармид персонафицира – младостта, удоволствията и желанията, и най-вече възможностите, които все още не са реализирани. И така, запитан от Сократ какво според него е разумността, Хармид отговаря след кратко колебание: разумността е вид спокойствие (ἡσυχίότης).²⁶ Да ходиш по пътя си спокойно, да разговаряш спокойно с хората, да вършиш всичко спокойно и благоприлично. Това спокойствие обаче не е спокойствието на по-късните стоици, разбираемо като ἀταραξία, поест невъзмутимост пред знатата, самодисциплина и дистанциране от страстите, а по-скоро една естествена кротост и нещо като бавност. Именно за бавност мисли и Сократ, защото възразява на Хармид: но кого бихме похвалили – онзи, който тича бързо, свири бързо, мисли бързо, или онзи, който тича бавно, свири бавно и мисли бавно. Няма как разумността да бъде несхватливост или бавност на ума – възразява Сократ. Хармид е принуден да се откаже от първото си определение и да даде второ. То гласи, че разумността е срам (αἰδώς).²⁷ Понятията αἰδώς и αἰσχύνη, употребени в текста като синоними, обаче само донякъде отговарят на нашето понятие за срам. Не става въпрос за срама от извършването на постъпка, която се оценява като грозна, макар че понятието αἰσχύνη се употребява и в това значение, а за нещо като свенливост, зачитане на авторитетите и понижена самооценка, чрез която човек се поставя сам в позицията на воден и ръководен от другите.

²⁵ Аристотел. *Държавното устройство на атиняните*. 42.2.

²⁶ *Хармид*. 159 б и сл.

²⁷ *Хармид*. 160 е и сл.

Грижа за душата на един младеж...

от стр. 11

Според морала от архаическата и класическата епоха αἰδώς трябва да притежават по-младите спрямо по-възрастните, децата спрямо родителите, жените спрямо мъжете. Именно αἰδώς демонстрира хубавата Елена, когато излиза на стените на Троя, за да наблюдава битката, и Приам разговаря с нея.²⁸ Тя не толкова се срамува от това, че е оставила съпруга си заради друго, която постъпка може да се оцени като негативна спрямо морала, а по-скоро изпитва съян, че се намира в присъствието на по-възрастния от нея цар и девей. Сдържаността и бавността са в крайна сметка степени на едно и също, затова и Сократ отхвърля и този отговор на Хармид. Ако разумността е добро, пита той, то може ли тя да прави хората недобри. Не е възможно, отговаря Хармид. Но така излиза, настоява Сократ, ако се приеме, че разумността е съян, защото съянът никак не подобава на един мъж, който има амбиции да се докаже. За да подсили това възражение, което изглежда малко нестабилно, Сократ цитира стих от *Одисея*, в който Телемах насърчава предрешения като просяк Одисей да събере подаяние от женихите с думите: „Никак уместно не е да съпътствува съян сиромаха“²⁹. Хармид при всички положения познава контекста на цитата и въпреки че съвсем очевидно Сократ изпачава отговора му, отново се съгласява с него. Ако се чете внимателно тази част от текста, се вижда, че Хармид отговаря по-добре телесно, отколкото словесно на Сократовия разпит. Той може и да не знае какво е разумността, но самият е пример за разумност. Преди започването на беседата се изчервява и става срамежлив, при даването на първия отговор се колебае, при даването на втория се съсредоточава „съвсем по мъжки“³⁰, а когато Сократ му възразява, не спори с него и веднага приема казаното, въпреки че има логическите основания и да не го прави. С това поведение на Хармид, изглежда, се дава и още една представа за разумност, която обаче не се формулира пряко: че разумността е естествено подчинение пред по-големия авторитет. Колкото Хармид е сдържан и отстъпчив, толкова неговият настояник Критий е невъздържан и амбициран да се наложи в разговора. След като второто определение за разумността е отхвърлено, Хармид дава трето, което гласи: разумността е всеки да си върши своето (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν).³¹ И това определение е посрещнато от Сократ с ирония – та няма един тъкач тъче само за себе си, или един майстор на шиеща прави шиеща само за себе си, – но понеже то не принадлежи на Хармид, а на Критий, който му го е внушил, то последният се намесва директно в разговора, за да защити тезата си. Ако Хармид е свенлив дотам, че се изчервява, когато го опровергаят, то Критий е направо бесен от иронията на Сократ. Приличал в този момент, казва Платон, на трагически поет, който се ядосвал на актьора, че изпълнява лошо стиховете му.³² Впрочем Критий действително е известен като трагически поет, от когото имаме запазени около 15 фрагмента.³³ С тази забележка обаче Платон не маркира конкретен реалистичен образ – реализмът е начин да се подчертае едно типично словесно поведение. Има такива хора, внушава Платон не само в *Хармид*, но и на други места в диалозите, които ако не контролират разговора, губят контрол над себе си, губят своята σωφροσύνη. Такъв е софистът Пол в *Горгий*, който постоянно се намесва в беседата и не спори, а се кара със събеседниците си, такъв е софистът Тразимах в *Държавата*, който се нахвърля като див звяр върху Сократ, такъв е дори иначе изтънченият и лукав софист Протагор в едноименния диалог – чудесен пример за пасивна агресия, изразяваща се в отказа му да говори, ако някой постави под въпрос възгледите му. Всички тези хора имат едно господарско отношение към словото, изразяващо се в желание да го овладеят и държат под своя власт, тоест да го формират по самите себе си. Когато разговарят, те не се държат като деца на словото, а като родители на словото или в най-лекия случай, демонстриран чрез характера на Критий – като негови настояници. За тях разговорът не е място, на което говорещият се ражда от едно колективно усилие по откриване на истината, а сцена, на която трябва да доминират над останалите. Затова и разговорът с тези хора не може да протече леко и без отстъпки, а винаги е на ръба да се разтури.

²⁸ Омир. *Илиада*. III. 154 и сл.

²⁹ Омир. *Одисея*. XVII. 347 (пр. Г. Батаклиев).

³⁰ *Хармид*. 158 с (изчервява се); 159 в (колебае се); 160 е (напряга сили „по мъжки“).

³¹ *Хармид*. 161 в и сл.

³² *Хармид*. 162 д.

³³ *Фр.* В10-29, ДК.

Обсебени от представата за родителски права над словото, тези хора се държат ревниво и честолобиво в разговор – особено когато някой представя вместо тях възгледите им, смятани за техни.

И така, на сцената излиза Критий, авторът заменя актьора. И като всеки автор, обсебен от идеята за авторство, Критий настоява, че има една, най-правилна интерпретация на неговите думи. Изглежда, че „под върши своето“ Критий разбира не това, което Сократ разбира – че човек произвежда нещо за себе си, а че работи за личната си полза. За да обясни това, Критий настоява върху едно твърдение, типично за софисти като Протид разграничение между значението на думите „създаване“ (τὸ ποιεῖν) и „правене/вършене“ (τὸ πράττειν).³⁴ При създаването, τὸ ποιεῖν, обяснява той, има продукт от дейността и в този случай Сократ е прав, че би било неразумно човек да създава нещо само за себе си, докато при вършенето, τὸ πράττειν, няма продукт, а цел и полза на действието е самото действие, което разумният избъриша за свое удоволствие.

От тази дефиниция възникват два въпроса, които определят хода на разговора до неговия край. Първо, дали този, който постъпва разумно – хипотетично в своя полза, както твърди Критий, – знае, че постъпва разумно? И второ, каква е ползата от разумността? На първия въпрос Критий отговаря положително: да, разумният знае, че постъпва разумно в своя полза, и Критий всъщност не бил искал да каже, че разумността е да вършиш своето, а да познаваш себе си (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν), тоест ползата си.³⁵ Понеже този отговор изглежда малко нагласен и като опит на Критий да се измъкне от задънената улица, в която се е озовал, той цитира авторитет: светилището в Делфи, на чийто вход пишело „Познай себе си!“.³⁶ Цитирането на несъмнен авторитет, при това свързан със Сократовата митология, сякаш цели да постави точка на разговора, но Сократ упорства да продължи изследването си и задава следващия си въпрос: ако се приеме, че разумността е, както твърди Критий, това да познаваш себе си, то тогава разумността трябва да е някакво знание (ἐπιστήμη), но ако е знание, тогава трябва да си отговорим как това знание ни е полезно и какво то прави за нас (τί ἡμῖν χρησιμὴ ἐστὶν καὶ τί ἀπεργάζεται).³⁶ Сократ пита за резултата (ἔργον) от разумността – какво разумността създава за онзи, който я познава и прилага? Думата *ἔργον* означава както самия процес на направата на нещо, така и резултата от дейността, който може да бъде както материален продукт, материално произведение от прилагането на определено занаятчийско умение, така и в по-общ смисъл целта и доброто, заради което вършим нещо и прилагаме определен вид знание. В следващия параграф, един от най-аристотеловите в целия Платон с този силен акцент върху целесъобразността на действията, Сократ използва умело и донякъде непоследователно значенията на думата *ἔργον*, за да оплеме Критий. Ако строителното изкуство, казва той, служи, за да си строим къщи, а медицината служи, за да оздравеем, то на каква цел служи разумността? Сократ насочва Критий към практическите, непосредствени резултати от прилагането на знания и Критий му отговаря съвсем логично, че има знания като аритметиката и геометрията – знания, които днес бихме нарекли теоретични, абстрактни или фундаментални, от които няма пряка полза и че разумността е по-скоро като тях, а не като знанието на строителя или на лекаря. Сократ изглежда съгласен със забележката на Критий, но заедно с това му опонира, използвайки пък сега широкото значение на *ἔργον* като цел или предмет на знанието: аритметиката, казва той, действително няма резултат от вида на къщата, която е резултатът от знанието на строителя, но все пак има предмет и той е знанието за нечетното и четното, докато ако някой ни попита за какво е знание разумността – то какво бихме могли да отговорим?

Тук Критий, който вече не води разговора, а се държи за думите като удавник, дава следващо, пето определение на разумността: разумността била знание за всички знания и за самата себе си (ἅλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτῆ ἑαυτῆς).³⁷ Отговорът е още по-нагласен от предишния и Сократ с лекота го опровергава. Ако разумността, пита той, е знание за знанието (някакво метазнание), дали тя ще бъде и знание за незнанието. Понятието за разумност като че ли се приближава на това място до прочутото мото на Сократ, че не знае нищо и че ако знае нещо, то е, че познава своето незнание, но ако се вгледаме по-внимателно в гръцкия текст, става ясно, че Сократ не пита за осъзнатото и здравословно незнание, от което започва търсенето на самото знание, не пита за онова, което на гръцки обичайно се нарича *ἀμαθία*, а за някакво строго ограничено, насочено в себе си знание, наречено с малко изкуствената дума *ἀνεπιστημοσύνη*, която може да се преведе и като

³⁴ *Хармид*. 163 в и сл.

³⁵ *Хармид*. 164 д и сл.

³⁶ *Хармид*. 165 с.

³⁷ *Хармид*. 165 с.

„антизнание“. Ако в идеята за незнанието като ἀμαθία знанието липсва, но е запазена възможността за знание, защото е запазена познавателната връзка със света, то в идеята за незнанието като ἀνεπιστημοσύνη възможността за придобиване на знание е увредена, защото познавателната връзка със света е разрушена. За да стане по-ясно какво има предвид Сократ, той сравнява този вид знание за знанието и незнанието, за което говори Критий, с око, което не вижда нищо извън себе си, а вижда само себе си и липсата на око; с ухо, което не чува нищо извън себе си, а чува само себе си и липсата на ухо; с обич, която не обича нищо извън себе си, а само себе си и липсата на обич; с страх, който не се страхува от нищо извън себе си, а само от себе си и от липсата на страх. И т.н.

Тези няколко параграфа на пръв поглед не са нищо друго, освен демонстрация на евристичните способности на събеседниците. Такива демонстрации са нормални за аудиторията и мястото – младите момчета, на които предстояло да излязат на трибуната, се учели на словесно майсторство именно в гимназиите и палестрите. Темите на тези демонстрации често били абсурдни, както и аргументите, излагани в тях. И все пак разговорът на Критий със Сократ, който, изглежда, че буксува, води до развитие на темата. Първо, σωφροσύνη вече не се разбира единствено като вродена способност, която човек прилага несъзнателно като контрол над себе си; σωφροσύνη вече се разбира и като знание, тоест като нещо, което се преподава, учи, развива, което е свързано със саморефлексия и което в крайна сметка може да се проверява и коригира от външната среда. Трябва да се отбележи, че тук Платон се приближава много до софистите, които смятат добродетелите за постижими чрез обучаване и упражняване, а не за вродени качества, запазени за определена прослойка, и че тезата му би съвпаднала напълно със софистическите тези, ако във втората част на разговора с Критий Сократ не беше опонирал на тезата, че разумността е знание за всички знания и за самото себе си. Ако софистическата теза, че добродетелите могат да се научават, върви с една друга теза, а именно, че човекът е единственият критерий за вярно и невярно, за правилно и неправилно, така че може да прави с добродетелите си каквото пожелае, да прилага разумността си както би му било най-ползено, то в тезата на Сократ добродетелта изобщо и в частност разумността, макар и постижима по пътя на научаването, продължава да се мисли като нещо, което има цел извън човека и което се определя като правилно или неправилно по критерии за истина, които се формират извън човека.

Пита се обаче каква е тази целесъобразност на разумността, към какво е насочена разумността? За да се опита да отговори на въпроса, Сократ все пак допуска, че Критий може и да не греша, като казва, че разумността е знание за знанието и незнанието и не просто допуска, че може и да не греша и е готов да разгледа още веднъж цялата теза, ами поема и отговорност за опитането в разговора – бил заразил Критий с объркването си, както хората, които се прозяват, заразяват с прозяване стоящите настреща.³⁸ Но в какво се състои объркването на Сократ?³⁹ Изглежда, то се дължи на проблема с оценката на самото знание. Знанието, както настоява навсякъде Сократ, е знание за нещо. Знанието представлява определена способност, която служи за постигане на определена цел. Има обаче хора, които може да си мислят, че притежават

³⁸ *Хармид*. 169 с.

³⁹ *Хармид*. 169 д и сл.



Лобен Домозетски. „Дъфтеж III“, 2021, яйчена темпера върху дърво, 40 x 40 см. Снимка Галя Йотова

знания, но да грешат в приложенията им, както и хора, които в действителност не притежават знания, но се представят – къде съзнателно, къде несъзнателно, като специалисти и подвеждат другите, които им вярват. В някои случаи това подвеждане може да доведе до незначителна вреда, например ако човек получи от шивача си или обувчаря лошо ушита греха и обувки, но в други случаи резултатите от незнанието може да са пагубни – ако човек се довери на незнаещ кормчия или на незнаещ политик. Нужно е следователно да има някакво знание за самото знание и незнание, което позволява и на самия специалист по нещо, и на потенциалните ползватели на резултата от знанието му да преценяват дали знанието е истинско, или фалшиво. Това е, което Критий нарича „знание за знанието и незнанието“, и което той смята, че представлява разумността. При всичките проблеми на това определение, то все пак съдържа зрънце истина. Ако обаче се приеме, че такова знание съществува, то тогава това знание ще бъде ли отделно от конкретното знание, което трябва да бъде преценявано, ще има ли собствен обект, метод и приложение, или ще бъде част от въпросното знание? И двата възможни отговора, които Сократ изследва, в крайна сметка водят до затънена улица. Ако се приеме, че има такова специфично знание за знанието и незнанието, възниква въпросът как един неспециалист, например неспециалист в медицината, може да оценява пълноценно знанието или незнанието на един лекар. Ако пък се приеме, че това знание за знанието и незнанието е част от всяка една наука и конкретно практическо знание, и представлява нещо като съвест на науката, то тогава излиза, че разумността няма никаква специална цел, освен целта на конкретното знание, и всъщност не служи на нищо.

Апоретичен или пролептичен диалог? Темата за разумността и цената на душата

След като на няколко пъти разговорът е забуксувал, накрая стига и до затънена улица. Сократ е принуден да признае, че не може да дефинира разумността и баенето му в крайна сметка се е провалило.⁴⁰ Каквато и дефиниция да се даде на разумността, при нейното разглеждане се появява противоречие, а накрая дори излиза, че разумността няма никаква цел и не е полезна за нищо. За да е успешна една дефиниция, тя трябва да прекратява въпросите, а не да ги поражда. Затова и традиционният диалогът се поставя в групата на т.нар. „апоретични диалози“ – диалозите без изход. Дали обаче положителен резултат от разговора липсва? Ако се излезе от тясното разбиране, че философският разговор трябва да даде поне една несъмнена дефиниция на понятието, което се разглежда, то отговорът на въпроса не е вече толкова категоричен. Първо, налице е отговор на един друг въпрос, макар и не точно на този, който е зададен. Това е въпросът дали Хармид е наистина разумен. Макар че Хармид отпада от втората част на разговора, то отговорът на въпроса е положителен: и като поведение, и като финално решение да продължи обучението си при Сократ Хармид покрива напълно теста за разумност. Макар че това се дължи повече на вродени качества, а не на интелектуална добродетел, младежът очевидно е способен да контролира красотата си, а не да парадирва с нея, и очевидно е достатъчно разумен да признае, че не знае нещо, така че да потърси помощ от учител.⁴¹ Хармид завършва с успех интелектуалната ефебия. На още едно ниво обаче разговорът е успешен. Целта на разговора е да се изследва разумността, но всъщност целта на разговора е да се изследва какво е това душа. Сократ е искал да разголи душата на Хармид и действително я е разголил. От една страна, душата на Хармид ни се показва така, както се показва тялото му, когато грехата му се отгърща – в неочаквани реакции като изчервяването му или мъжественото му съсредоточаване. От друга страна обаче, душата на младежа се разкрива методично в разговора, само че по необичаен начин. Необичайното е, че тя не ни се показва като нещо дадено, като схема или образ, който се изследва, а се разиграва. И това разиграване обаче е необичайно. Тъй като душата, както се твърди в *Държавата* и *Федър*, изобищо не е просто, едносъставно нещо, а има различни части и различни проявления, то тя не може да се разиграе от един актьор, а в разиграването ѝ трябва да участват всички събеседници. Всеки от тях ще изиграе някое от проявленията на душата, които по-късно Платон ще дефинира в *Държавата*. Чарлс Кан – един от влиятелните изследователи на диалога, нарича *Хармид* пролептичен текст – текст, в който се подготвя изказването на определени тези и по-специално на тезата за душевната разумност като хармония, която теза ще бъде изложена в *Държавата*.⁴² Докаато обаче Кан демонстрира как Платоновите тези се подготвят терминологично, на нивото на самите определения, то тълкуването, което се предлага



Изглед към изложбата „Възможни тела“ в галерия Doxa, отляво работата на Мартин Атанасов, Бележки по „Проучване на Изрязаното“, 2023. Вдясно, Мич Брезунке, „Антипортрет“, 2023, 200 x 150 см, акрил върху платно. Снимка Гяля Йотова

тук, цели да демонстрира как тезите на Платон се подготвят драматургично. И така, Хармид изиграва онази част от душата, която не знае дали знае. Той е в ролята на емоционалната и епистемологична младост. Красив, блестящ, пълен с енергия, той е като едно огромно обещание за бъдеще. Той е един фантазмен образ, който неслучайно влиза на палестрата не през вратата на паметта и историята, а през вратата на копнежите. Платон прекрасно знае какво ще се случи по-нататък с живота на Хармид, но повече от съдбата на историческия Хармид го интересува онзи извънисторически Хармид – вечния младеж, този античен Питър Пан, който живее във всеки един от нас. За този младеж, дори когато човек стане възрастен, всичко все още предстои. Той е онази връзка с бъдещето, която оцелява дори тогава, когато човек живее предимно с миналото си. Той е принципът на душата, аристократът на душата; той е онава в душата, която ще очарова света и ще го смае. Обратен на Хармид, Критий е онава начало на душата, което знае, че знае. Той е душевният възрастен. Той е онава в душата, което смята, че контролира практиката. Той е родителят, настойникът в душата, онзи вътрешен агент, който оценява постъпките като възможни или невъзможни, като добри или лоши, като красиви или грозни. Той е онази част в душата, която поставя граници, която регулира и управлява желанията. И неслучайно персонафикацията на тази душевна част е Критий – човекът, който става символ на най-тежкото олигархическо управление в Атина. Тази част на душата е емоционалният и епистемологичен олигарх в човека, който често генерира скептицизъм, умора (онзи, който се прозява!) и усещането за провал. Той обаче също така позволява на човека да гледа на света като на познаваемо и управляемо място. Той е този, който кара човека да отстоява своето. Той е този, който кара човека да гледа на света не като на чужд, а като на свой. И най-сетне, Сократ не е нито онзи, който не знае, дали знае, нито онзи, който е сигурен, че знае; Сократ е онзи, който се съмнява дали знае. Той е онази душевна част, която се колебае, критикува, пита. Той е онази душевна част, която е във вечния преход между младежа и възрастния. Той е душата на настоящето, в което копнежът се превръща в действие и действието – в копнеж. Тази душевна част е модератор между различните човешки персонажи – вътрешни и външни. Тя кара човека постоянно да се пита, но благодарение на нея човек остава един и същ въпреки промените, които преживява. Сократ е демократът на душата – онзи, който може да общува с всички, който може да разпали и потуши конфликтите в душата. Той е онзи модератор у човека, който устройва вътрешната ни, душевната палестра, на която водим спорове и битки със самите себе си. Тези трима персонажи отговарят госта точно на три от разбиранията за разумността, изразени дискурсивно в диалога. Типичната разумност на Хармид е съвръжаността: да знае, че не знае. Типичната разумност на Критий е контролът – това, което той нарича „да вършиш своето“. Типичната разумност на Сократ пък е това неясно „знание за знанието и незнанието“, което в крайна сметка не Критий, а той се опитва да определи. Това „знание за знанието“ не е нищо друго, освен съмнението; да се питаш не какво означава нещо, а дали знаеш, че го знаеш. Следователно, ако на словесно ниво в диалога не се

достига до финално определение за разумността – до прочутото „съзвучие и хармония в душата“, изказано в *Държавата*, то на нивото на драматургията на диалога възможността за търсене на общото разбиране и трудностите в това търсене са демонстрирани великолепно. Демонстрирано е обаче и друго, което Платон не изказва в дефиниция, а именно, че *добродетелта е не просто качество на отделния човек, а ситуация, в която човек влиза в отношение с други хора*. Това е едно от големите открития на Платон в етиката: че добродетелта, независимо дали става въпрос за телесна добродетел като красотата или за душевна добродетел като разумността, не е постоянно качество, което човекът носи по рождение, а нещо, което постоянно се прави в житейски ситуации. Това е и откритието на самата етика като правила, гарантиращи неприкосновеността на другите от личните ни действия. Ако добродетелта се носи като име, ако е завинаги установена по рождение, то тогава човек няма нужда от етическите правила. От етика има нужда там, където добродетелта се мисли като правена в човешки ситуации. Преди Аристотел да опише това знание аналитично в своите трактати, Платон вече го е демонстрирал драматургично в диалозите си. Но ако разумността е не просто качество, а ситуация, то какво може да се каже за душата, която Сократ иска да разголи и изследва: дали тя е просто атрибут на отделния човек, дали е нещо вътре в човека, някаква уникална вътрешна структура, или е също така начин на живот извън конкретния човек? Очертава се един от големите въпроси на *Държавата*: как да мислим за душата не като за атрибут на отделния човек, не като за нещо в човека, а като за начин на живот извън човека?

Цитирана литература

- Омир.** *Илиада*. Пр. А. Милев, Б. Димитрова. София. Народна култура - ра. 1971.
- Омир.** *Одисея*. Пр. Г. Батаклиев. София. Народна култура. 1971.
- Платон.** *Диалози*. т. 1-4. Пр. Г. Михайлов, Б. Богданов, П. Димитров, А. Милев, Ц. Бояджиев, Д. Марковска. София. Наука и изкуство. 1979-1990 .
- Херодот.** *История*. Пр. П. Димитров. София. Нов български уни- верситет. 2010.
- Dušanović 2000** = Dušanović, S., ‘Critias in the *Charmides*’, *Aevum*. 74.1. 2000. 53–63.
- Kahn 1988** = Kahn, Ch., ‘Plato’s *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues’. *The Journal of Philosophy*. 85.10. 1988. 541–549.
- Nails 2002** = Nails, D. *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Oth- er Socratics*. London. Hackett. 2002.
- Theognis.** *Elegies. Greek Elegiac Poetry*. Ed. D. Gerber. Cambridge Mass. Harvard University Press. 1999.
- Thesleff 2009** = Thesleff, H. *Platonic Patterns: Collection of Studies*. Las Vegas. Parmenides Publishing. 2009.

⁴⁰ Хармид. 175 в.

⁴¹ Хармид. 176 а и сл.

⁴² Kahn 1988. Очевидно и малко изкуствено е желанието на Кан да противопостави „пролептичен“ на „апоретичен“; текста, който продължава и извън текста, на текста, който сякаш се блъсва и спира в самия себе си.